46e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 2 10 JANVIER 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A propos de l'installation des curés :

1° Le can. 461 exige pour les nouveaux curés l'installation canonique, à moins d'une dispense expresse et écrite de l'Ordinaire, can. 1444. Cette installation est-elle requise *ad validitatem*, de telle sorte que, sans elle, la juridiction curiale serait nulle ?

Et une dispense *tacite* serait-elle suffisante pour suppléer à la prise de possession, question de licéité mise à part ?

2° Autrefois la juridiction était acquise par la lettre de nomination à une cure. Aujourd'hui elle l'est par l'installation canonique.

Si donc un délai s'écoule entre la nomination et l'installation, la responsabilité des mariages célébrés de bonne foi par le curé sans juridiction, n'incombe-t-elle pas à l'autorité et non au curé ?

Ou bien peut-on dire que l'évêque, ou son représentant, en nommant un curé sans fixer le jour de son installation, lui accorde implicitement les dispenses prévues par le droit, en attendant qu'il reçoive l'installation canonique ?

En quoi consiste exactement l'installation ?

3° Un curé a vraiment charge d'âmes seulement à partir de son installation. Mais un curé a-t-il des pouvoirs de curé dans sa nouvelle paroisse, avant son installation ? En somme, un curé nommé dans une nouvelle paroisse est-il vraiment curé de cette paroisse avant son installation ?

Le chan. Laurent l'enseigne carrément : « Toutefois, dans l'intérêt des fidèles, le curé nommé et non installé, peut, du jour où il entre en fonctions, entendre les confessions sacramentelles (can. 873), et assister validement aux mariages dans sa paroisse (c. 1095). »

Qu'entend-il par *entrée en fonctions ?* Je pense que c'est *l'arrivée* dans la paroisse nouvelle.

Le Code lui-même, par ces paroles du can. 1095 : *initi officii*, désigne peut-être l'arrivée dans la paroisse.

R. — Faisons d'abord une observation préalable. Deux des questions posées parlent de *juridiction* à propos d'un curé. On sait qu'un curé ne peut pas avoir de véritable juridiction, puisque ce terme désigne proprement la puissance d'administration et de régime au for externe sur les fidèles. Il est tout à fait certain, et connu, qu'un curé n'a pas cette puissance-là. Il vaut donc mieux s'abstenir de parler de juridiction à propos de curés, l'expression *juridiction curiale*, ou *juridiction du curé*, accole ensemble des mots canoniquement contradictoires.

Tout se réduit, dans ces questions, à la validité de certains actes qui appartiennent à la charge de curé : l'administration des biens du bénéfice, c'est-à-dire de la paroisse, la perception légitime des fruits du bénéfice curial, la validité de certains sacrements, le mariage et parfois la pénitence, lorsque le prêtre nommé curé n'avait pas, par ailleurs, les pouvoirs de confesser.

Et puisqu'il est fait appel au droit antérieur au Code, et qu'on l'oppose, par rapport à la source des pouvoirs du curé, au droit du Code, nous allons exposer, de ce droit antérieur, ce qu'il est nécessaire d'en connaître pour éclairer la question présente de l'installation des curés.

Avant le Code, comme dans le droit du Code, aucun bénéfice ne peut être obtenu sans *l'institution canonique*. La première des *Regles du droit* du *Sexte* l'avait nettement défini : *Beneficium ecclesiasticum non potest sine institutione canonica obtineri*, et le can. 147 § 1 du Code répète : *Officium ecclesiasticum nequit sine provisione canonica valide obtineri.*

Dans le droit antérieur au Code, le terme *institution canonique* pouvait être pris en deux sens différents. Un sens large comprenait toutes les différentes espèces d'accession à un bénéfice qui étaient usitées dans l'Eglise, tous les genres de nominations : libre collation par un supérieur ecclésiastique ; élection, quand une personne morale choisit ; postulation, quand une personne morale qui ne peut pas élire une individualité, pour diverses raisons canoniques (par exemple, quand un supérieur religieux a été élu puis réélu de façon à avoir accompli les six ans de supériorat que lui accorde le can. 505), demande au supérieur ecclésiastique de bien vouloir, malgré cet empêchement de droit commun, concéder la charge à cette même individualité ; nomination, après la présentation faite par un patron, ou par un gouvernement, dans un pays de concordat.

En plus de ce sens général, l'expression « institution canonique » en a un plus strict, qui désigne l'acte par lequel le supérieur ecclésiastique concède la juridiction ou l'autorité spirituelle à celui qui est présenté ou nommé par un patron, par le gouvernement en cas de concordat. C'est ainsi que le Concordat français du 26 messidor an IX, 15 juillet 1801, contient la teneur suivante de l'art. 4 : « Le Premier Consul de la République nommera... Sa Sainteté conférera l'institution canonique, etc. » Il s'agit ici de l'institution canonique dans le sens tout à fait strict.

Quand il est question de bénéfices en général,

de nominations de curés notamment, ou autres bénéficiers inférieurs, l'expression institution canonique est prise dans le sens le plus général, et désigne l'attribution du bénéfice, avec tous les pouvoirs qui découlent de cette attribution pour le bénéficier.

Dans ce sens, l'institution canonique comprenait trois parties, que les canonistes, depuis fort longtemps, puisque ces expressions se trouvaient dans la *Glose* du *Corpus juris,* appelaient : *institutio collativa, seu verbalis; institutio auctorizabilis; institutio corporalis seu realis.*

L'*institutio collativa,* appelée *verbalis* par quelques-uns, c'était la concession du titre bénéficial, ce qu'on nomme vulgairement la *nomination.* Elle était absolument nécessaire. S'introduire dans la possession d'un bénéfice sans cette première partie de l'institution canonique, c'était faire acte d'envahisseur, et n'acquérir que la qualité d'*intrus.* L'*institutio collativa,* le terme collation étant générique, accordait la nomination, dans tous les sens du mot ; qu'il s'agît de la libre collation, de l'élection, de la postulation, de la présentation, le promu régulièrement d'après ces divers modes avait reçu l'*institutio collativa.*

L'*institutio auctorizabilis* était spéciale à un certain nombre de bénéfices, ceux qui étaient *curata,* c'est-à-dire à qui était annexée la charge d'âmes. Elle est à proprement parler l'approbation accordée pour l'exercice de la charge d'âmes. C'est ainsi que la définit la *Glose* du *Sexte* dans l'explication de la *Règle* du droit que nous avons citée. On en trouve l'expression dans le sommaire de la décrétale *Cum satis,* ainsi intitulée : « *Archidiaconus, sine mandato episcopi, non committit curam animarum, id est non habet institutionem auctorizabilem.* L'archidiacre, sans un mandat spécial de l'évêque, ne peut pas confier la charge d'âmes, c'est-à-dire n'a pas le droit de conférer l'*institutio auctorizabilis* » Cela montre que déjà aux temps où l'on sommait les *Décrétales* (le can. *Cum satis* se trouve au liv. I, tit. XXIII, can. 4), au XVe siècle, cette expression était un terme d'école usité. Cette institution était, elle aussi, nécessaire. Aux temps où les bénéfices étaient accordés au concours, elle précédait le plus souvent la première, l'*institutio collativa.* L'*institutio collativa* pour un bénéfice à charge d'âmes, pour une cure, n'était jamais accordée à un clerc qui n'avait pas été auparavant approuvé pour l'exercice de cette *cura animarum,* en raison de sa science, de ses qualités, etc.

Enfin l'*institutio corporalis,* appelée aussi *realis,* parce qu'elle transmettait la chose même dont il s'agissait, était ce que le Code appelle, au can. 1443 § 2, non seulement *institutio corporalis,* mais encore, expliquant les termes, *missio in possessionem.* C'était la tradition, à la personne qui avait reçu les deux premières institutions, du bénéfice même. Cet acte avait plusieurs noms, suivant les régions et pays. On le nommait aussi « installation, intronisation, investiture, » désignations qui disaient parfaitement en quoi consistait l'opération.

Chacun des trois actes de l'institution pouvait émaner d'un auteur différent, de par le droit commun. Ce n'était pas nécessairement le même supérieur ecclésiastique qui donnait les trois parties de l'institution canonique.

La première, *institutio collativa,* de par le droit commun, appartenait à l'évêque dans le territoire duquel était situé le bénéfice. Un privilège, la loi de fondation, la coutume, la prescription, pouvait attribuer à d'autres le droit de conférer cette institution. Le concile de Trente (sess. XIV, cap. 12 *de Reform.*) avait cependant décidé que désormais, en cas de fondations, la collation devait nécessairement être réservée à l'évêque, et ainsi tari l'une des sources qui enlevaient à l'évêque le droit de collation.

L'*institutio auctorizabilis* était toujours réservée à l'évêque du lieu. L'évêque, en effet, ayant la charge d'âmes pour tout le diocèse, devait être le seul qui fût juge de l'existence, en ceux qui sous ses ordres exerceraient la charge d'âmes dans un territoire restreint, des qualités requises par le droit pour ce ministère ecclésiastique. Dans le cas, la coutume et la prescription, si longues fussent-elles, ne pouvaient enlever à l'évêque l'exclusivité de ce droit, parce que le bien des âmes, autant que la conservation de l'autorité de l'évêque, demandait qu'il lui fût réservé. On ne pouvait pas, raisonnablement, forcer l'évêque à confier la charge curiale à des sujets, ou bien non examinés et non approuvés par lui, ou bien rejetés par lui et approuvés par d'autres.

Enfin, l'*institutio corporalis,* l'installation, de par le droit commun, appartenait à l'archidiacre. C'était l'enseignement de tous les canonistes, et il ne pouvait y en avoir d'autre, puisqu'une décrétale de la fin du XIIe siècle, d'Innocent III (*Decretales,* liv. I, tit. XXIII, can. 7 § 5), le disait formellement : *quod institutio corporalis tam super beneficiis quam etiam dignitatibus ad ipsum* (archidiaconum) *debeat pertinere.* Ce n'était qu'en vertu d'un droit particulier, provenant surtout d'une coutume, que l'évêque pouvait se réserver cette troisième partie de l'institution canonique.

Ceci étant, d'où provenait, dans l'ancien droit, de façon précise, l'autorité curiale ? Elle ne procédait pas de la simple nomination, qui ne faisait que donner en titre le bénéfice. Elle ne venait pas de la simple *institutio auctorizabilis,* qui n'était qu'une approbation générale pour l'exercice du ministère curial. Elle ne pouvait pas provenir des deux réunies, qui ne donnaient pas plus que la nomination. Elles n'accordaient sur le bénéfice, que *jus ad rem.* Seule, l'*institutio corporalis* donnait *jus in re,* puisqu'elle seule livrait la chose, c'est-à-dire le bénéfice curial, à celui qui avait déjà obtenu les deux premières parties de l'institution canonique.

Dans ce droit antérieur au Code, l'*institutio*

corporalis est-elle requise sous peine de nullité des actes qu'un bénéficier pourrait accomplir avant de l'avoir reçue ? La reponse que l'on doit donner est affirmative, étant donné que l'*institutio corporalis* fait partie intégrante de l'institution canonique, qui sans elle n'existe pas.

Il nous est facile maintenant de répondre aux questions qui sont posées.

Ad I. Le can. 461 declare deux choses : 1° que le curé a charge d'âmes à partir du moment de sa prise de possession suivant les can. 1443-1445 ; et 2° qu'avant cette prise de possession, ou au moins durant l'acte de prise de possession, il doit prêter la profession de foi prévue par le droit commun.

Laissons de côté cette seconde prescription, qui ne rentre pas dans la matière de la question posée.

Il reste que la charge d'âmes est acquise au moment de la prise de possession conforme aux canons cités. Si la charge d'âmes n'existe pas avant, elle ne peut pas être exercée, et c'est dire que tout acte de cette charge d'âmes, accompli, est nul, quand la question de validité se pose.

Ne peut-on pas séparer les deux choses, la prise de possession, *ut sic*, et le mode de la prise de possession normal posé au can. 1444 ?

Non, parce que dans le texte du can. 461 aucune distinction n'est faite, et que les lieux parallèles du Code montrent que la distinction ne doit pas se faire.

Ainsi, au can. 1095 § 1, n. 1, il est dit que le curé assiste validement aux mariages lorsqu'il a pris possession suivant le can. 1444 § 1. Et là, il est à remarquer que la position du curé, en face de la validité, est la même que celle de l'Ordinaire du lieu : l'Ordinaire du lieu et le curé assistent validement aux mariages lorsqu'ils ont pris possession suivant les can. 334 § 3, et 1444 § 1. Or, qui voudrait soutenir qu'un Ordinaire du lieu, soumis à la prise de possession dans la forme édictée au can. 334 § 3, un évêque par exemple, agit validement dans l'administration de son diocèse, en prenant possession de toute autre façon qu'en montrant ses bulles au chapitre cathédral, par exemple en annonçant au diocèse qu'il prend possession et qu'il a pris en main la direction du diocèse ? Assurément personne. Il n'y a aucune raison pour qu'il n'en soit pas ainsi du curé, qui est mis, par le canon, sur le même pied que l'Ordinaire du lieu.

Il y a, sans doute, en France, au moins dans certains diocèses, de la peine à comprendre et à admettre que l'installation soit nécessaire pour la validité des actes. En bien des diocèses, en effet, mais pas en tous, avant le Code, quelques curés (ceux des paroisses peu importantes) s'installaient eux-mêmes, en prenant possession de fait de leur paroisse, où ils se rendaient un beau jour de dimanche, et y chantaient la messe, pendant laquelle ils faisaient leur sermon d'arrivée à leur peuple. Seuls les curés des paroisses plus importantes avaient une autorité, commençant par celle du doyen, pour les installer. Avant la rupture du Concordat, il suffisait en certains cas, ou du moins certains curés pensaient qu'il suffisait, qu'ils se montrassent aux membres du Conseil de Fabrique, qui rédigeaient un acte de prise de possession, pour que toutes cérémonies fussent accomplies et possession prise.

Que le Code vise bien la nécessité absolue de la prise de possession suivant le can. 1444 § 1, nous en avons une autre preuve dans le can. 2394, qui porte des peines contre ceux qui prennent possession de leur propre autorité. En plus des peines arbitraires que leur infligera l'autorité qu'ils auront méprisée, il y a *ipso facto*, portée par le droit commun, la peine d'*inhabilité* à l'obtention *du même bénefice* dont on a indûment pris possession. Si ce bénéfice-là était réellement possédé par celui qui en aurait frauduleusement pris possession, la peine d'inhabilité à l'obtention de ce même bénéfice ne signifierait plus rien.

Il faut donc conclure que la *missio in possessionem*, ou installation, selon l'appellation usitée en France, est nécessaire à peine d'invalidité.

Remarquons seulement que le can. 1444 § 1 prévoit la diversité des modes de la mise en possession suivant le droit particulier, et même la coutume de chaque diocèse, et aussi la dispense donnée par l'Ordinaire du lieu.

C'est en effet, d'après le droit du Code, à l'Ordinaire du lieu qu'appartient, d'après les textes légaux, la troisième partie de l'institution canonique ancienne, la mise en possession. Il en était, du reste, ainsi depuis fort longtemps, pratiquement, l'autorité propre des archidiacres ayant, depuis des siècles, généralement disparu.

On ne voit pas bien comment peut se poser la question de la dispense tacite, étant donné que le can. 1444 § 1 exige une dispense *expresse et par écrit* qui est exactement le contraire de la dispense tacite. Les deux modes sont inconciliables.

La prétendue dispense tacite mettrait les choses au même point, exactement, où elles se trouveraient si aucune dispense (et en réalité tel serait le cas) n'intervenait.

Ad II. Comme nous l'avons déjà expliqué, il n'est pas exact de dire que la lettre de nomination donnait, autrefois, l'autorité curiale. Cette lettre donnait le *jus ad rem*. L'installation seule donnait le *jus in re*, et, complétant l'effet de la lettre de nomination, accordait la pleine autorité curiale.

Le curé n'a pas à célébrer des mariages dans sa nouvelle paroisse avant d'être installé selon le mode fixé dans le diocèse. Pourquoi le ferait-il ? Durant le temps de la vacance, depuis que le prédécesseur n'exerce plus le ministère dans la paroisse, le service paroissial, donc la validité des mariages, a été assuré d'une façon canonique. Pourquoi cette façon ne continuerait-elle pas jusqu'à l'installation du curé successeur ? C'est la façon d'agir la plus simple, nous semble-t-il.

En tous cas, la responsabilité des mariages ainsi célébrés, ainsi que celle de tous autres actes, incombe à celui qui les a célébrés, ou accomplis. Ceci ne saurait être douteux. Si une question de convalidation se pose, c'est au curé à la résoudre, et à réparer ses propres erreurs. L'autorité l'y aidera sans doute, mais sa responsabilité n'est pas directement ni nécessairement engagée.

Si l'évêque du diocèse nomme un curé sans lui fixer le jour de son installation, cela n'équivaut pas à une dispense. La dispense, suivant le can. 1444 § 1, doit être *expresse*. Et il n'y a pas d'autre moyen de donner une dispense expresse de l'installation que de l'exprimer ainsi : « *Je vous dispense de l'installation.* » Si l'Ordinaire n'a pas fixé un délai pour l'installation, le curé n'a qu'à prendre le temps raisonnable qu'il lui faut pour son transport matériel, et s'entendre avec l'autorité ecclésiastique qui doit l'installer, d'après les coutumes du diocèse, puisque le droit (can. 1443 § 2) reconnaît à l'Ordinaire la faculté de déléguer pour l'installation, et que, généralement, l'Ordinaire use de cette faculté.

L'installation n'a pas un rite uniforme. Généralement la chose se passe, un peu plus ou un peu moins, de la façon suivante : le curé nommé se rend à la porte de l'église, en surplis, et portant l'étole sur le bras gauche. Avant la Séparation, il était accompagné des membres du Conseil de Fabrique ; rien n'empêche que les membres du Conseil paroissial, ou les fidèles les plus notables de la paroisse l'accompagnent actuellement. Le délégué de l'Ordinaire s'est rendu en procession à la porte de l'église, avec la croix, les acolytes, et le clergé. — Nous disons : le délégué de l'Ordinaire. Le can. 1443 § 2 disant que l'Ordinaire peut déléguer *ecclesiasticum virum*, il est simplement nécessaire que ce délégué soit un homme, et qu'il ait reçu la tonsure, qui fait les clercs.

Le nouveau curé présente au délégué sa lettre de nomination, qui est son titre canonique. Lecture en est faite, après quoi le délégué revêt le nouveau curé de l'étole, puis entonne le *Veni Creator*. On s'agenouille pendant le premier verset de l'hymne, puis la procession conduit le nouveau curé, précédant le délégué de l'Ordinaire, vers l'autel principal. En certains endroits, le curé marche à côté du délégué, tenu par lui de la main droite, ce qui est fort louable et marque mieux l'introduction faite par le délégué de l'Ordinaire.

Arrivé à l'autel, on chante le verset *Emitte Spiritum tuum, etc.*, puis l'oraison. C'est le délégué qui chante l'oraison. Après quoi, il s'assied en haut des degrés de l'autel, sans tourner le dos à la Croix, et à plus forte raison au Saint-Sacrement, sur un siège sans dossier, et tient sur ses genoux le livre des Evangiles. Debout devant lui, ou à genoux suivant les usages, le nouveau curé lit la profession de foi selon la formule obligée. Les derniers mots sont prononcés à genoux, la main droite placée sur les Saints Evangiles. Evidemment, si la profession de foi a déjà été faite suivant les règles avant la cérémonie, on ne la réitère pas.

Après cette formalité, conduit par le délégué de l'Ordinaire, le curé monte à l'autel, ouvre le tabernacle, et touche le ciboire contenant les hosties consacrées, en faisant avant et après les génuflexions prévues par la liturgie.

Le tabernacle refermé, le curé va au coin de l'épître, où l'on a disposé le Missel sur son pupitre. On peut chanter l'antienne de la fête du titulaire de l'église avec le verset (l'antienne au *Magnificat* des 2es vêpres). Puis le curé chante l'oraison de ce titulaire.

Descendant de l'autel, le curé, toujours conduit par le délégué de l'Ordinaire, se rend en procession à la porte de l'église. Il l'ouvre, puis la ferme ; aux fonts baptismaux, les ouvre et les encense ; au confessionnal, y entre, et s'y asseoit ; au clocher, et sonne quelques coups de cloche ; il monte ensuite en chaire, et de là adresse à l'auditoire quelques paroles d'édification.

Descendu de chaire, le curé est conduit par le délégué de l'Ordinaire à la place qu'il doit occuper au chœur, et le curé s'y asseoit. Il se lève après un court instant, et l'on entonne le *Te Deum* ; après les versets et l'oraison qui doivent toujours suivre l'hymne chantée en dehors de l'office, l'installation est terminée.

Si elle a lieu (et c'est ce qui se pratique presque toujours) avant une cérémonie liturgique, le *Te Deum* n'est chanté qu'à la fin de la cérémonie. Si c'est avant la messe, après s'être levé de sa place, le curé va prendre les ornements sacrés à la sacristie ou à la crédence. Si c'est avant les Vêpres, le curé entonne le *Deus in adjutorium*, qui lui est intimé par le délégué de l'Ordinaire. Si c'est avant la bénédiction du Saint-Sacrement, le curé se rend directement à l'autel et y prend la chape.

En cas d'une bénédiction, le *Te Deum*, en certains lieux, précède cette cérémonie. Il est plus logique, même dans ce cas, de ne le chanter que comme conclusion de toute la fonction.

Ces diverses parties de la cérémonie symbolisent parfaitement la tradition de la paroisse faite par le délégué au nouveau curé. Elles ne sont pas nécessaires, et elles varient suivant les circonstances et les lieux.

Ad III. D'après ce que nous avons dit déjà, nous n'avons pas besoin de dire longuement que nous n'acceptons pas l'opinion émise par le chan. Laurent et citée par notre correspondant.

Certainement l'entrée en fonctions n'est pas l'arrivée dans la paroisse. Ce terme ne nous paraît pouvoir désigner qu'une prise de possession de sa propre autorité, et qui est insuffisante à donner à un curé l'autorité qui lui est nécessaire pour agir validement dans sa paroisse. Un curé peut très bien arriver dans sa paroisse et y séjourner sans y faire acte de curé. L'arrivée, simplement, ne peut pas être prise pour une entrée

en fonctions. C'est évidemment une présomption que l'on va entrer en fonctions, mais c'est tout, et cela n'indique en rien le moment où l'entrée en fonctions se fera. Cette entrée en fonctions ne peut se faire que par l'installation régulière, ou sa dispense.

Les mots *initi officii* du can. 1095 § 1, n. 1 ne s'appliquent pas au curé. — Voici les termes du canon : « Le curé et l'Ordinaire du lieu assistent validement au mariage : 1° du jour seulement de la prise canonique de possession de leur bénéfice suivant les can. 334 § 3, 1444 § 1, ou du commencement de leur office, à moins que... etc. » La fin du canon n'intéresse pas notre question.

Remarquons, pour l'exacte interprétation de ce canon, que plusieurs personnages sont compris dans cette dénomination, bien qu'au singulier : l'*Ordinaire du lieu*. C'est d'abord l'évêque du diocèse, puis l'abbé *nullius*, le Vicaire général de chacun de ces personnages, les Administrateur, Vicaire et Préfet apostoliques (aucun de ces personnages n'ayant de vicaire général), et ceux qui remplacent transitoirement ces personnages, ainsi : le Vicaire capitulaire, les Pro-vicaire et Pro-préfet apostoliques.

Parmi ces personnages, il y en a pour qui une prise de possession suivant un mode fixé par le droit commun est indispensable, ainsi : l'évêque, l'abbé *nullius*, les Administrateur, Vicaire, et Préfet apostoliques. La prise de possession, pour ces prélats, se fait suivant le mode ordinaire usité à propos des bénéfices consistoriaux : la monstrance à une personne morale (évêque, abbé *nullius*, Administrateur apostolique en dehors des pays de missions), ou à une individualité (Administrateur apostolique en pays de missions, Vicaire et Préfet apostoliques), des lettres de nomination. Ces Ordinaires des lieux ne pourront assister validement aux mariages célébrés dans leurs diocèses, prélatures ou districts, qu'après avoir montré leurs lettres de nomination.

Pour d'autres Ordinaires des lieux, il n'y a pas de lettres de nomination en Consistoire (ou proclamation), ils n'ont qu'un office, et non pas un bénéfice. Ainsi : le Vicaire capitulaire, le Vicaire général, les Pro-vicaire et Pro-préfet apostoliques. Leur prise de possession arrive par le fait qu'ils commencent leur office, sans qu'un acte spécial soit déterminé par le droit commun. Ceux-là auront le droit d'assister validement aux mariages dès qu'ils auront commencé à accomplir leur office. C'est pour eux, et pour eux seuls, que les termes *a die... initi officii*, ont été insérés dans le can. 1095 § 1, n. 1. Les mots *initi officii* ne peuvent pas être appliqués au premier groupe d'Ordinaires des lieux, parce que ceux-ci n'ont pas un autre moyen de commencer leur office que de prendre possession selon le mode canonique obligatoire.

Le curé est assimilé expressément, par le canon, à cette première catégorie d'Ordinaires des lieux, puisque le droit fixant pour lui une façon canonique de prise de possession, elle est mentionnée par le canon. C'est, comme on le voit, fort logique. Il est donc tout à fait impossible de prendre fait, pour le curé, des termes *vel* (a die) *initi officii*. Comme les Ordinaires du premier groupe, le curé n'a qu'une façon valide de commencer son office, et c'est pour lui la mise en possession, suivant les can. 1443 § 2, et 1444 § 1.

Disons, en terminant ce point, que tous les auteurs entendent ainsi le can. 1095, § 1, n. 1, les auteurs du moins qui traitent la question, et qui ne la passent pas sous silence, comme Creusen, dans Vermeersch-Creusen, *Epitome jur. can.*, t. II, 2e éd., n. 392, p. 228.

Cappello, *De Sacram.*, t. III, n. 661, reproduit les can. 334 § 3, 1444 § 1, et cite une décision de la S. C. du Concile, du 4 juillet 1908, qui disait, à propos du décret *Ne temere,* ce que le Code dit de façon générale.

Il ajoute, § 3 du même n°, que la compétence du curé ou de l'Ordinaire ne commence jamais du jour de l'entrée du curé dans sa paroisse, de l'évêque dans le diocèse, « comme pensent quelques-uns, » et en note, se lit une référence à Leitner, à propos du décret *Ne temere*.

Au § 6, le même auteur déclare : « Celui qui n'a pas de bénéfice, mais seulement un office, comme le vicaire général, commence son office par la prise actuelle de sa charge au temps qui lui est fixé dans le décret de nomination, c'est-à-dire par le fait qu'il commence à exercer légitimement son office. » C'est là, évidemment, l'explication des termes *a die... initi officii*.

Farrugia, *De matrim.*, 1924, p. 374, dit les mêmes choses, à peu près dans les mêmes termes, et conclut lui aussi : *proinde non sufficit, quod Episcopus sit electus, vel quod parochus sit ab Episcopo renuntiatus.*

De Smet, *De sponsal. et matrim.*, 4e éd., p. 90, n. 109, exprime la même doctrine. Cet auteur marque, en note, que dans certain diocèse de Belgique, cette prise de possession du curé a coutume (? *solet*, qui n'est pas précisément un terme juridique) de se faire « au premier accès à la paroisse. » Si c'est là une véritable coutume, l'Ordinaire, en vertu du can. 5, a pu la maintenir. Elle ne saurait se baser sur le can. 1444 § 1, qui permet bien toutes les façons de mise en possession, mais non pas une façon de se passer de mise en possession. Il pourrait cependant y avoir, en certains diocèses, une nomination qui entraînerait une disposition d'investiture, comme celle que les canonistes antérieurs au Code appelaient *collativa simul et verbalis*. Pour les autres diocèses de Belgique, le chan. De Smet note que la prise de possession se fait plutôt (ce *potius* est remarquable) dans l'installation solennelle.

La mention que nous avons faite, dans l'exposé des opinions de divers auteurs du décret *Ne temere* (De Smet se réfère aussi aux commentateurs de ce décret), se justifie parce que les termes du can. 1095 § 1, n. 1, viennent de ce décret.

Notons qu'à ce propos la majorité des canonistes, appuyés du reste par le décret de la S. C. du Concile du 4 juillet 1908, déclaraient nécessaire la mise en possession, ou installation du curé. Notons aussi que les *Analecta ecclesiastica* disaient à ce propos (1910, p. 329) que le curé et l'Ordinaire étaient compétents pour assister aux mariages, du moment où ils pouvaient exercer librement leur ministère sur leur territoire, de quelque façon légitime que leur ait été attribuée cette liberté d'accomplissement de leurs fonctions.

Ajoutons enfin, et pour conclure, que notre opinion que la prise de possession canonique par la mise en possession selon le can. 461 (et les can. 1443 § 2, et 1444 § 1) est absolument requise pour la validité des actes curiaux, se trouve expressément enseignée dans Fanfani, *De jure parochorum* 1924, n. 96, B, p. 89 ; et A. Cance, *Le Code de droit canonique* t. I, n. 403, note 1, p. 415.

Q. — Faut-il admettre que l'ouvrier, une fois en possession du juste salaire accordé à son travail conformément aux conventions passées avec l'employeur, conserve encore un droit réel sur le *fruit* de ce travail ?

« La propriété, dit-on, s'obtient principalement par le travail. Or l'ouvrier qui consacre son énergie à la confection d'un objet, n'acquiert-il pas un droit qui s'incorpore dans le fruit de son travail et y demeure ? L'ouvrier horloger qui a fait une montre avec la matière et les outils fournis par le patron, ne met-il pas dans son travail quelque chose de lui-même, quelque chose de sa force vivante qui fait de l'œuvre accomplie comme un prolongement de sa personnalité ?

« S'il en est ainsi, n'est-il pas vrai que le patron et l'ouvrier n'ont pas liquidé leurs relations juridiques par le versement et l'acceptation d'un salaire, mais que le travail, comme le capital, a un droit acquis au profit final ?

« Mais cette extension du droit de propriété (et non des formes de la propriété) n'a-t-elle pas comme conséquence inévitable de l'affaiblir ? Vous faites sculpter une statue ; vous la payez à l'artisan : il garderait sur son œuvre un certain droit de propriété ? — Vous faites bâtir : l'entrepreneur, ses ouvriers conserveraient sur leur ouvrage un droit quelconque ?

« Le droit de propriété, en vertu de l'ordre naturel, ne tend-il pas vers l'exclusivité ?

« Et ce droit que chacun acquiert sur la chose qu'il a faite, qu'il a transformée ou qu'il a occupée, ne dépend-il pas essentiellement de la volonté propre du maître ? Le désir de demeurer le maître de son ouvrage, de conserver sur lui une part de propriété, l'ouvrier le possède-t-il ? — Non, la plupart du temps. Ce droit qui, indiscutablement, résulte de son labeur, il y renonce de propos délibéré. Il en fait le sacrifice moyennant le salaire qui lui est consenti. L'ouvrier vend son énergie, il vend son travail, il vend aussi son droit au fruit de son travail. »

Que pense l'*Ami* de ce problème si complexe et si actuel ?

R. — La question posée est, en effet, l'une des plus actuelles, mais aussi des plus complexes que puisse offrir la sociologie contemporaine. Nous tâcherons d'y apporter non une solution certaine et définitive, mais des éclaircissements suffisants pour montrer en quel sens et dans quelle mesure on peut chercher une solution pratique.

Solution *pratique*, disons-nous, car quelle que soit la valeur des considérants spéculatifs, il faudra toujours en arriver à envisager les faits sous l'aspect concret que leur font revêtir les conditions humaines du travail.

* *

1. — Tout d'abord, on ne saurait accueillir sans restriction les réflexions relatives au prétendu abandon que l'ouvrier ferait de son droit par le seul fait de la convention et de l'acceptation du salaire. On reconnaît que, par son travail, l'ouvrier acquiert un droit réel sur la chose qu'il a faite ; mais on déclare qu'il y renonce de propos délibéré : « L'ouvrier, dit-on, vend son énergie, vend son travail et vend aussi son droit au fruit de son travail. »

A notre avis, cette conception, prise en soi, dénature le contrat de travail.

Sans doute, un certain nombre d'économistes considèrent que le contrat de travail passé entre le patron et l'ouvrier, et fixant un salaire déterminé pour tel travail fourni, est un simple contrat aléatoire, un contrat de location et même un contrat de vente. Contrat aléatoire, parce qu'au lieu de s'entendre de manière à toucher chacun leur part des profits assurés par la production à laquelle ils collaborent, les uns par le capital et par leur direction, les autres par leur travail, patrons et ouvriers sont censés ne s'accorder que sur une somme fixe, donnée simplement en échange du travail. Contrat de location aussi, car l'ouvrier s'est loué lui-même et en lui le patron voit la force mise au service de la production pour laquelle il a été loué. Véritable contrat de vente également, l'employeur achetant à l'employé l'effort musculaire et intellectuel nécessaire pour l'accomplissement d'une tâche précise et nettement déterminée. Conçu sous cet aspect, le contrat de travail établit une équivalence réelle entre le travail de l'homme et le travail d'une machine ; il n'est réglé que par l'intérêt immédiat des deux parties.

Une telle conception, fréquemment imposée par les faits, ne saurait cependant prévaloir *en droit*. Voici ce qu'écrit à ce sujet le P. Albert Valensin [1] :

« A moins de concevoir le monde en matérialistes et de renoncer par conséquent à notre foi chrétienne, nous ne pouvons pas admettre que les valeurs humaines soient égales aux valeurs des choses. D'où il suit qu'il ne saurait être juste de faire du contrat de salariat une simple variété des contrats d'échange. Or, il le serait s'il n'était qu'une vente, voire même une location au sens originel du mot. Donc, il ne peut être en justice ni l'un ni l'autre, et il faut dire qu'il doit être un contrat d'ordre à part, établissant entre ceux qui le font, et nonobstant les modalités variables, des rapports personnels et humains.

« *Il n'est pas de droit un contrat de vente,* parce qu'il faudrait pour cela que le travail humain pût être assimilé à une chose. Or, il ne le peut pas. Car, qu'on le veuille ou non, la personne humaine, dont le travail est inséparable, est supérieure aux choses.

[1] *Traité de Droit naturel*, t. II, p. 318.

« *Il n'est pas de droit un contrat strict de location*, car, pour l'être, il faudrait que dans la cité chrétienne comme jadis dans la cité antique, une personne humaine pût non pas seulement gouverner, mais dominer une autre personne humaine. Or, elle ne le peut plus. « Car, remarque S. Augustin, Dieu, ayant créé l'homme à son image, a voulu que l'homme dominât, non pas l'homme, mais l'animal. *Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari : non hominem homini, sed hominem pecori*[1]. »

« *Le contrat de travail est donc de droit un contrat d'ordre à part*, dont la justice est déterminée par son objet propre et sa fin essentielle, à savoir le travail fourni et les besoins raisonnables de la vie du travailleur. Car, « travailler, dit Léon XIII, c'est exercer son activité dans le but de se procurer ce qui est requis pour les divers besoins de la vie, mais surtout pour l'entretien de la vie elle-même[2]. » D'où il suit avec évidence que, pour apporter aux questions complexes soulevées par le salariat une réponse technique et une pratique équitable, il faudra les envisager non seulement *de l'usine*, d'où le salaire apparaît surtout comme la contre-partie du travail fourni et balance au profit de l'ouvrier le surplus de la valeur incorporée par lui au produit, dont bénéficie le patron, *mais encore du foyer*, d'où le salaire apparaît plutôt comme le moyen normal et unique de faire face aux besoins de celui qui travaille pour gagner sa vie... »

Bref, conclurons-nous avec le même auteur, *le principe de la hiérarchie des valeurs* nous oblige à mettre au-dessus des choses les hommes, au-dessus de l'argent la vie, au-dessus de l'intérêt le devoir.

Mais la même démonstration peut être faite, avec moins de rigueur sans doute, et cependant d'une façon suffisamment concluante, en considérant la raison du bien commun. Ici, comme on le sait, il ne saurait plus être question de justice stricte, mais de justice générale ou sociale, c'est-à-dire de cette vertu qui englobe l'exercice de toutes les autres vertus en vue de réaliser, dans la société, le bien commun.

Laissons, ici encore, la parole au P. Valensin, s'inspirant des enseignements de Léon XIII :

« S'il est vrai que partout où il y a rapprochement de forces humaines, il y a, sinon juridiquement, du moins moralement, une sorte d'association, il faut dire que de ce fait découlent inéluctablement deux séries de devoirs : les devoirs réciproques de ceux qui unissent ainsi leurs forces en vue d'un bien commun, et les devoirs propres à ceux qui, en fournissant les leurs, se trouvent assumer la responsabilité du bien commun.

« La *raison* prouve la vérité de ces conséquences. Elle accule à la négation de l'idée même de société ceux qui se refusent à l'admettre, et les met en demeure d'accepter son verdict ou de se condamner.

« L'*expérience* apporte aussi ses preuves. Car, dans la mesure où se dissocient les forces productrices des biens économiques, le malaise social augmente et le niveau moral baisse. L'humanité tend à ne devenir qu'une poussière : poussière vivante d'atomes que heurtent, en perpétuel conflit, l'égoïsme de leurs intérêts et la mystérieuse et fatale puissance du monde : l'argent.

[1] *De civ. Dei*, l. 19, c. 15 : *P. L.*, t. XLI, col. 643.
[2] Encycl. *Rerum Novarum ; Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, éd. de la Bonne Presse, t. III, p. 55.

« *Or, pour opérer cette réintégration* des forces appelées à concourir à la production, il faut évidemment une volonté de *rapprochement des classes* et quelque chose comme une *collaboration consentie :* non pas certes une volonté de rapprochement qui soit un nivellement, ni le consentement à une collaboration qui soit confusion des compétences et capitulation de l'autorité, mais la volonté d'un rapprochement effectif et le consentement d'une collaboration réelle. Car, comme le disait Léon XIII dans l'encyclique *Rerum Novarum* : « *L'erreur capitale dans la question présente, c'est de croire que les deux classes sont ennemies nées l'une de l'autre, comme si la nature avait armé les riches et les pauvres pour qu'ils se combattent dans un duel obstiné. C'est là une aberration telle qu'il faut placer la vérité dans une doctrine complètement opposée ; car, de même que, dans le corps humain, les membres, malgré leur diversité, s'adaptent merveilleusement l'un à l'autre de façon à former un tout exactement proportionné ou qu'on pourrait appeler symétrique ; ainsi, dans la société, les deux classes sont destinées par la nature à s'unir harmonieusement et à se tenir mutuellement dans un parfait équilibre. Elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre : il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital* [1]. »

Ce rapprochement du capital et du travail et leur collaboration consentie présupposent une forte organisation de la collectivité, organisation résultant de l'économie entière des lois et des institutions, l'Etat servant ici l'intérêt général et le bien commun.

* *

2. — Ces remarques sur la nature du contrat de travail dépassent certes les limites du problème précis posé par notre correspondant ; mais elles étaient nécessaires pour marquer que, par le *seul* fait du salariat, l'ouvrier ne vend pas toujours son droit au fruit du travail.

Il s'agit, en effet, avant tout, de savoir si le salaire est juste et représente le droit, tout le droit de l'ouvrier. Or, à cette représentation intégrale, le seul fait de l'acceptation d'un salaire, en vertu du jeu de la loi de l'offre et de la demande, n'est pas toujours adéquat. La question a été trop souvent débattue entre sociologues catholiques pour que nous ayons à y revenir ici.

Qu'on le remarque toutefois : nous ne disons pas que le salaire convenu entre patron et ouvrier, parce qu'*en fait* il supprime tout droit ultérieur de l'ouvrier, EST injuste et insuffisant. Nous disons simplement qu'il PEUT ÊTRE insuffisant et par là entaché d'injustice ou tout au moins peu équitable.

Rationnellement, l'ouvrier qui fournit *une mise de fonds*, consistant dans sa capacité, son temps, sa peine, et *une production*, consistant dans les valeurs nouvelles que son travail engendre, doit toucher sa rémunération à un double titre, c'est-à-dire en proportion *de son temps et de sa peine*, et en proportion *de la production de son travail*. La plupart des économistes acceptent ce principe équitable et rationnel. Mais l'application de ce principe donne lieu à des divergences.

[1] *Loc. cit.*, p. 33.

Dans certaines industries, on a institué le *salaire à échelle mobile,* qui associe les travailleurs, d'une façon assez bien proportionnée, aux progrès et aux profits de l'industrie qui les emploie, sans néanmoins les associer aux risques ni aux pertes. On combine ici le système mercenaire et le système sociétaire, le système du salaire fixe, mais assuré, avec celui du salaire progressif, mais variable.

Le procédé ordinairement employé dans le commerce consiste à donner aux employés d'élite deux rémunérations distinctes : l'une fixe, réglée d'avance, constituant le traitement proprement dit, et l'autre, ultérieure, variable, proportionnée au chiffre d'affaires atteint par l'employé. Ce procédé réalise également le principe du salaire à double base et de la participation du travailleur aux profits de l'entreprise.

Ces applications, relativement faciles lorsqu'il s'agit du travail où l'intelligence et l'habileté de l'employé jouent un rôle important, deviennent difficiles lorsqu'il s'agit de travail où la main-d'œuvre est surtout à considérer. Si elles sont usuelles dans le monde des employés, on les rencontre rarement, pour ne pas dire jamais, dans le monde des simples ouvriers. Pour ceux-ci, l'usage se maintient encore de régler tout le salaire dû en justice par le forfait, soit à la tâche, soit à la journée. Si ce salaire est tel que l'ouvrier ne soit pas traité en machine, mais en homme, et qu'il procure le nécessaire à l'existence non seulement de l'individu, mais encore de la famille de l'employé, on ne saurait dire qu'il soit injuste ou insuffisant.

Les plus ardents partisans de la participation des ouvriers aux bénéfices (système dont nous dirons un mot tout à l'heure) acceptent comme équitable la convention à forfait servant de base au salaire.

« Le « salariat » tout entier, écrit le P. A. Belliot [1], réside dans cette simple convention à forfait intervenue entre le *capital-entrepreneur* et le *travail-ouvrier*. Si donc l'on veut savoir ce que vaut le « salariat, » il suffit de voir ce que vaut la convention ainsi formée. Si elle est loyale, il est loyal. Si elle est libre, il est libre. Si elle est, au contraire, usuraire et dolosive, il est usuraire et dolosif aussi. C'est pourquoi il y a lieu d'examiner si, en fait, la convention qui sert de base au régime du salariat est assez libre du côté de l'ouvrier et assez loyale du côté de l'entrepreneur, dans les circonstances actuelles, pour qu'il soit impossible d'accuser le second d'exploiter le premier... On peut, en effet, poser comme une vérité que, si ladite convention est acceptée par le travailleur en toute liberté et en pleine connaissance de cause ; si, d'autre part, elle est exécutée avec honnêteté et bonne foi par l'entrepreneur, il n'y a plus rien à redire, *juridiquement parlant*, au régime de travail qui en est la conséquence. Rien ne s'oppose, en effet, à ce qu'un homme renonce à des droits *importants*, mais *conditionnels* et *aléatoires*, en échange d'un autre droit bien moins lucratif, mais *actuel, certain, fixe, et réglable immédiatement*. »

[1] *Manuel de Sociologie catholique*, p. 206 (Paris, Lethielleux, 1927).

« *Juridiquement parlant,* » écrit notre auteur. Et c'est exact ; car, quels que soient les avantages du salariat, (rémunération immédiate, nettement déterminée, payable à des échéances fixes, périodiques et assez rapprochées), on peut néanmoins craindre qu'en raison de sa fixité même, le salaire ne tombe au-dessous du *quantum* de profit que l'ouvrier aurait touché dans l'affaire où il travaille, s'il avait participé aux bénéfices comme les autres coopérateurs. Le régime de la concurrence entraîne facilement pour l'ouvrier cette dépossession partielle de ses droits. Elle peut créer, pour la classe ouvrière, une infériorité économique et sociale.

* *

3. — Aussi les économistes soucieux des intérêts de la classe ouvrière, et parmi eux, beaucoup de catholiques, préconisent-ils un moyen plus équitable de rémunérer les ouvriers pour le fruit de leur travail. Il s'agit de la *participation aux bénéfices*. Par ce moyen on associe, dans une certaine mesure, les ouvriers aux intérêts et aux profits du patron, *en leur attribuant, en sus de leur salaire ordinaire, un tant pour cent sur les bénéfices*. On saisit immédiatement les avantages de ce système : attacher les ouvriers à leur industrie, stimuler leur zèle, établir des relations cordiales entre eux et leurs patrons. C'est, réalisée d'une façon viable, l'association du travail et du capital ; c'est l'extinction des grèves, l'accession de l'ouvrier à la propriété industrielle, son amélioration morale.

Mais, d'autre part, que d'inconvénients dans la participation aux bénéfices ! Ces inconvénients, le P. Belliot les énumère très loyalement :

« Ce système 1o oblige le patron à montrer ses livres et sa comptabilité à ses ouvriers pour justifier du tant pour cent qu'il leur abandonne, et à trahir ainsi le secret de ses affaires, ce qui peut être gênant pour lui, surtout quand elles ne sont pas très bonnes. 2o Quand tous les ouvriers sont appelés ainsi à la participation, s'ils sont un peu nombreux, la somme qui leur est réservée dans le profit risque de se trouver dérisoire en se répartissant entre eux tous. 3o Le système en question est rendu inapplicable dans la grande industrie par l'instabilité du personnel ouvrier. 4o Il expose une partie de la rémunération ouvrière à souffrir occasionnellement soit de la mauvaise foi, soit de la mauvaise administration du patron. 5o Il influe fâcheusement, à certains égards, sur la situation de l'ouvrier en l'enchaînant trop étroitement à son patron et en l'amenant, s'il est seul admis à la participation, à faire bande à part d'avec les autres. 6o Il engage l'avenir de l'ouvrier, et l'expose à être parfois frustré de sa part éventuelle dans les bénéfices. 7o Il donne lieu à des discussions entre les patrons et les ouvriers relativement au montant des participations, et par conséquent il n'assure pas, comme on l'a espéré, *la paix industrielle*. » *(Op. cit.*, p. 235).

Nous n'entrerons pas dans le détail des modalités conçues pour rendre moins difficile l'application de ce système. Pratiquement, et surtout dans les entreprises industrielles, la participation aux bénéfices se heurte à des obstacles difficilement

surmontables : mort du patron, brouille du patron avec les ouvriers, pertes, insuccès, diminutions de profit, paresse des ouvriers, changement d'organisation ou de propriétaire, etc., etc.

« Dans les premiers temps, dit encore le P. Belliot, ce système excite au travail l'élite des ouvriers, mais, en général, il n'assure pas une attention et assiduité supérieures à l'ordinaire. Il ne constitue pas, en effet, aux ouvriers un enrichissement assez considérable et assez immédiat pour exciter en eux une ardeur durable, car souvent ils ne touchent pas grand'chose en plus de leur salaire, souvent aussi ce supplément leur est plus promis que donné. Si le versement en est différé jusqu'à ce que les affaires soient assez bonnes pour procurer un bénéfice sérieux, l'ouvrier risque d'attendre longtemps. Il faut, pour que la participation soit avantageuse aux travailleurs, que la maison où ils sont soit très solide. Autrement l'effort supplémentaire fourni par l'ouvrier, sous l'aiguillon de l'espérance qui lui a été donnée, se trouve finalement déçu... » *(Op. cit.*, p. 237).

On le voit, si spéculativement la thèse du droit de l'ouvrier au *fruit* de son travail semble certaine, pratiquement, dans les entreprises industrielles, elle est difficilement applicable. On se heurte toujours, dans les conditions humaines du travail, à des obstacles d'ordre moral, psychologique ou économique, insurmontables dans la plupart des cas.

Certaines entreprises ont bien essayé de vaincre les difficultés en créant l' « actionnariat ouvrier, » c'est-à-dire en admettant les ouvriers parmi leurs actionnaires. Les unes prélèvent sur leurs bénéfices annuels une somme destinée au rachat d'actions qui sont ensuite réparties entre les ouvriers et employés d'après leur ancienneté et le taux de leurs salaires. D'autres, à côté des actions dites de capital, créent des *actions de travail* réservées au personnel. D'autres enfin offrent simplement aux salariés la faculté de se rendre acquéreurs d'actions et de devenir actionnaires de l'entreprise. L'actionnariat *collectif* existe aussi, réalisé par les syndicats qui se rendent propriétaires d'actions, de manière à obtenir le droit d'être représentés dans les assemblées des actionnaires : c'est dans le sens collectif que la loi du 26 avril 1917 a essayé d'organiser les *Sociétés anonymes à participation ouvrière.*

Nous venons d'écrire le mot de « Loi. » Et ce mot nous rappelle un dernier aspect de la question. Si l'ouvrier a un droit au fruit de son travail, l'Etat, protecteur-né de tous les droits individuels, n'a-t-il pas l'obligation d'intervenir ici au nom du bien commun mis en péril par la méconnaissance des droits individuels ou particuliers ? Et dans quelle mesure, et sous quelle forme pourra-t-il intervenir justement ? Ce sont là de nouveaux problèmes, infiniment complexes, que les sociologues actuels envisagent plus encore qu'ils ne les agitent et surtout ne les résolvent.

* *

4. — Avant de répondre directement à la question posée, il était nécessaire de formuler ces réflexions qui, si elles n'apportent aucune solution ferme au fond du débat, montrent néanmoins la complexité et la difficulté pratique du problème.

Nous avons reconnu le droit de l'ouvrier au fruit de son travail. Faut-il en conclure, comme on l'affirmait tout d'abord, que « s'il en est ainsi, n'est-il pas vrai que le patron et l'ouvrier n'ont pas liquidé leurs relations juridiques par le versement et l'acceptation d'un salaire, mais que le travail, comme le capital, a un droit acquis au profit final » ?

La conclusion ainsi formulée nous paraît trop absolue. *En soi*, le salariat ne liquide pas les relations juridiques (au sens du *droit*, et non pas de la *législation)* des patrons et des ouvriers ; mais *pratiquement* il est possible que *tel* salaire, reconnu convenable pour les besoins vitaux de l'ouvrier, doive être tenu comme une compensation juridiquement suffisante du droit que possède l'ouvrier sur le fruit futur de son travail. Toutefois la réponse négative peut être vraie aussi : elle s'impose surtout lorsque les conditions dans lesquelles l'employé collabore à l'entreprise permettent, sous une forme ou sous une autre, une participation aux bénéfices futurs.

Dans ce cas, *le droit de propriété* n'est pas violé ; car l'employeur n'est pas seul propriétaire du fruit du travail : ce travail lui est commun avec son employé. Bien plus, dans la plupart des cas, il faut dire que l'employé est seul cause efficiente et directe du travail. Il s'agit ici d'une propriété collective ou commune, et celle-là, de sa nature, ne tend pas du tout vers l'exclusivité.

Les instances faites par l'adversaire du droit des ouvriers ayant été prévues au cours de la discussion, nous n'avons pas à y revenir.

Q. — Pierre, païen, vit avec Pauline, païenne. Paul, païen, vit avec Louisa, païenne. Pierre étant parti au loin, Paul renvoie Louisa pour vivre avec Pauline.

Paul et Pauline vivant ensemble viennent se faire inscrire comme catéchumènes. Paul reçoit le baptême et présente Pauline comme sa première femme. Celle-ci prétend que Pierre l'a quittée définitivement. Plus tard, Pauline, à son tour, reçoit le baptême, et la bénédiction nuptiale est donnée à Paul et à Pauline.

Et voici que Pierre, encore païen, revient... et il réclame Pauline.

1° *Quid*, pour le cas tel quel ?

2° *Quid*, en y ajoutant ceci : le lointain évêché dont nous dépendons a décrété que toutes les unions de nos païens ne sont que purs concubinages. N'ayant pas tenu compte, dans le cas, *ante factum*, de cette déclaration, peut-on s'en servir *post factum ?*

R. — Ad I. Dans le cas *in abstracto*, il faut dire que l'affaire a été fort mal conduite, et contrairement aux prescriptions très claires du droit.

Du moment que Paul et Pauline vivaient, chacun de leur côté, dans une union, il fallait rechercher si cette union était un mariage, et un mariage valide.

De la réponse qu'aurait donnée l'enquête dépendait la façon d'agir. Si le mariage n'existait pas,

entre Paul et Louisa d'une part, entre Pauline et Pierre d'autre part, Paul et Pauline pouvaient *convoler en justes nopces*. Si, au contraire, le mariage était existant, et valide, il fallait, le cas échéant, user du privilège paulin. Si Paul, devenu chrétien, déclarait que sa femme légitime Louisa ne voulait pas vivre avec lui dans les conditions voulues, *pacifice et sine contumelia Creatoris,* si Pauline devenue chrétienne faisait la même déclaration par rapport à Pierre, il y avait lieu à faire les interpellations prévues par les canons, et dont nous avons si souvent parlé.

Tout cela était à accomplir *ante factum,* c'est-à-dire avant de donner la bénédiction nuptiale à Paul et Pauline devenus chrétiens. Nous n'avons pas à envisager l'hypothèse où l'un des deux devenu chrétien aurait voulu épouser l'autre demeuré païen, la façon dont le cas est posé exclut cette hypothèse. C'eût été du reste la même chose, sauf qu'il eût été besoin, en plus, d'une dispense de disparité de culte.

Mais en aucun cas on ne pouvait s'en tenir aux affirmations, sans plus, soit de Paul, soit de Pauline.

Post factum, il fallait faire la même enquête que l'on aurait dû faire avant, c'est-à-dire faire l'enquête d'état libre de Paul et de Pauline au moment de leur union, et en attendant les résultats de cette enquête, séparer les deux conjoints fortement douteux, et même pseudo-conjoints, étant donné la présomption qui était certainement pour la qualité matrimoniale des unions antérieures.

Tout cela, évidemment *in abstracto,* comme vous l'avez demandé.

Ad II. Voilà qui, pour la pratique, est tout à fait rassurant. Si l'évêque a fait cette déclaration, c'est qu'il a les bonnes raisons de la faire, et qu'il est certain que, de fait, toutes ces unions ne sont pas un mariage.

Du coup, le mariage de Paul et de Pauline chrétiens se trouve valide. Peu importe que l'on ait fait état, avant de les marier, de la déclaration épiscopale. Du moment que les unions antérieures n'étaient pas de vrais mariages, Paul et Pauline, se trouvant libres, ont été validement mariés.

Q. — L'*Ami du Clergé* enseigne, 1926, p. 160, que les religieuses appartenant à la confrérie du Rosaire ne peuvent pas gagner l'indulgence *toties quoties* en visitant leur propre chapelle, quand la confrérie du Rosaire n'a pas été canoniquement érigée dans cette chapelle.

Notre *Semaine Religieuse* n'est pas de cet avis, se référant à une concession de Pie IX, du 8 février 1874.

Qui a raison ? Le document cité donne-t-il réellement cette latitude ?

R. — Nous ne connaissons pas les termes de la concession de Pie IX. Elle n'est pas reproduite dans la Collection officielle des décrets de la S. C. des Indulgences.

Ce que nous savons, c'est qu'en 1886 cette S. Cong. refusa d'accorder l'autorisation, demandée par Mgr Mermillod, évêque de Lausanne et Genève, à l'effet, pour les personnes de l'un et de l'autre sexe vivant en communauté et sous une règle, de visiter leur oratoire lorsqu'il fallait, *en général,* visiter une église pour gagner des indulgences (*Lausanen. et Geneven.*, 16 janvier 1886, *ad I*).

Ce que nous savons également, c'est que le décret du Saint-Office, Section des indulgences, du 14 janvier 1909, accorda précisément la faveur qui avait été refusée à Mgr Mermillod, à savoir, que les fidèles de l'un et de l'autre sexe, qui, pour motif d'acquérir la perfection, ou pour raison d'instruction, de santé ou d'éducation, habitent dans une maison qui n'a pas d'église publique, et y mènent la vie commune, mais à condition que ces maisons aient été constituées du consentement de l'Ordinaire, et de même toutes les personnes qui demeurent dans ces maisons pour le service de celles précédemment indiquées, pourraient gagner, par la visite de leur chapelle particulière où elles pouvaient satisfaire au précepte de l'assistance à la messe, les indulgences nécessitant la visite d'une église en général, c'est-à-dire d'une église non déterminée, ou d'un oratoire public non déterminé.

Ce que nous savons, c'est qu'avant ce décret on enseignait invariablement (cf. Beringer, *Les Indulgences*, éd. de 1905, t. I, p. 96 et 97), suivant le décret de la S. C. des Indulgences *Verdunen.*, 22 août 1842, que les chapelles des monastères, séminaires, ou autres communautés auxquelles le public n'avait pas accès, ne suffisaient pas.

Nous savons également que les commentateurs du décret du Saint-Office du 14 janvier 1909 en firent ressortir l'utilité et la bienvenue en raison des mêmes circonstances que nous précisons.

Et nous savons enfin que le Code (can. 929) a reproduit, purement et simplement, la concession du 14 janvier 1909.

De droit commun, il demeure donc certain que, quand la visite d'une église déterminée est requise, la visite de cette église spéciale est absolument nécessaire, et que sans indult particulier, quiconque ne la visite pas, vécût-il en communauté, ne satisfait pas aux conditions exigées, et par conséquent ne gagne pas les indulgences.

Q. — Dans son n° du 1er novembre, p. 783, 2e col., 4e alinéa, l'*Ami* déclare qu' « on ne peut donc reporter alors, jusqu'après le baptême sous condition, l'absolution de l'excommunication au for externe. »

Or, je lis dans notre Rituel, dans le Supplément pour notre diocèse, au chapitre : *Ordo ad reconciliationem apostatarum, schismaticorum, vel hæreticorum e Pontificali Romano : « Servetur ordo a S. Officio a. 1875 præscriptus, scilicet : 1° Audiatur hæreticus sacramentaliter, quoad peccatorum suorum accusationem ; 2° ipsi conferatur baptismus sub conditione ; 3° confessarius... absolvat... pariter sub conditione ; 4° Demum, reconciliandus eliciat fidei professionem et in foro externo a censuris absolvatur. »*

Pourquoi l'absolution des censures au for externe figure-t-elle *ici* en dernier lieu ?

R. — Nous l'ignorons complètement. Nous ne connaissons pas davantage de décret du Saint-Office de l'année 1875 sur cette matière. Nous connaissons bien un décret du 2 décembre 1874, disant que si un catéchumène doit être baptisé sous condition, pour la plus grande facilité de la fonction ecclésiastique, on peut commencer par l'accusation détaillée des fautes, vient ensuite l'administration sous condition du baptême, et enfin, après un résumé sommaire des chefs d'accusation des fautes déjà exposées dans leur détail, *reassumptis per summa capita cum pœnitente iis de quibus jam accusatus fuerit, absolvat sacramentaliter pariter sub conditione*, l'absolution. C'est tout ce que nous connaissons des environs de cette année 1875. Le rédacteur de votre Supplément a-t il été influencé par ce décret? Nous ne saurions le dire.

Toujours est-il que le décret actuellement en vigueur, pour ces cas de réconciliations des apostats, hérétiques et schismatiques, est celui du Saint-Office du 20 juillet 1859. L'ordre des cérémonies, pour les espèces où le baptême doit être administré sous condition, est le suivant : 1° l'abjuration ou profession de foi ; 2° le baptême sous condition ; 3° la confession sacramentelle, avec l'absolution également sous condition.

Le même décret déclare que l'abjuration ou profession de foi prescrite n'est pas la profession de foi de Pie IV (donc pas celle de maintenant augmentée par Pie X), mais celle qui consiste en la formule spéciale donnée par le Saint-Office dans le même décret. Cette abjuration ou profession de foi est suivie, comme partie intégrante et que rien ne donne comme séparable, de l'absolution de la censure, qui est prononcée après certains psaumes, invocations et prières. Lorsque le baptême antérieurement reçu est douteux, il faut, comme l'indique le texte, introduire dans la formule d absolution le terme *forsan*.

Il paraît donc qu'il n'y a rien à changer à la doctrine exposée dans le n° du 1er novembre par le distingué liturgiste de l'*Ami*.

Q. — Parlant du confesseur ordinaire des religieuses, Prümmer (*Manuale juris canonici*, p. 256, 1, c) écrit : « *Non potest deputari confessarius, is, qui habet potestatem in foro externo in communitatem. Quare, v. gr. Vicarius generalis nequit esse confessarius alicujus communitatis non exemptæ...* »

Or, les communautés de religieux de droit pontifical, dont les constitutions sont approuvées par Rome, jouissent d'une exemption, au moins au sens large, de la juridiction de l'Ordinaire.

Le Vicaire général, dont les pouvoirs au for externe sur ces communautés sont fort restreints, peut-il être nommé confesseur de ces religieuses ?

R. — Parler d'exemption, à propos de religieux qui ne sont pas des réguliers, est, au point de vue du droit commun, un abus de langage. Cet abus tend fortement à se propager. Il ne peut avoir que le mauvais résultat d'embrouiller des choses très claires, en général, et en particulier d'annihiler complètement, sur les instituts religieux, la puissance et l'autorité épiscopales, que l'Eglise a voulu maintenir, et que le Code maintient. Nous ne disons pas que c'est là, parfois, le but de cette façon de parler vicieuse, mais le résultat ne saurait en être autre.

Les canons sont cependant formels. — Can. 615 : Sont exempts, les réguliers, novices compris, qu'ils soient hommes ou femmes (moniales), avec leurs maisons et leurs églises, sauf toutefois ces moniales qui ne dépendent pas de supérieurs religieux. — Can. 618 : Les religions de vœux simples n'ont pas le privilège de l'exemption, à moins qu'il leur ait été expressément concédé.

C'est d'après ce can. 618 qu'il faut entendre la définition du can. 488, n. 2 : on appelle « *religion exempte*, la religion soit de vœux solennels, soit de vœux simples, soustraite à la juridiction de l'Ordinaire. »

Cette soustraction à l'autorité de l'Ordinaire est faite par le droit commun pour les réguliers et les moniales. Elle n'est que l'exception, produite par le droit particulier d'un privilège, pour les instituts à vœux simples. Si les instituts à vœux simples sont prévus dans la définition du can. 488, n. 2, c'est que ces exceptions existent ; que le législateur ne les ignore pas, et qu'il vaut mieux par conséquent les mentionner; c'est qu'elles pourront, si le Saint-Siège le veut, devenir plus nombreuses, et que l'exception accordée, soit par le droit commun, soit par le droit privé du privilège, doit être entendue suivant les principes et les limitations du droit commun du Code. Il importait alors de définir les termes *religion exempte* d'après toute sa compréhension, pour que, en face d'un canon du Code qui marquerait la position d'une religion exempte, on ne se demandât pas s'il fallait, ou non, faire une distinction entre *religion exempte* de droit commun, et religion *exemptée* par privilège.

Mais tout s'arrête là. Les religions à vœux simples ne sont pas exemptes, le can. 618 le disant expressément. Ne disons donc pas autrement, et ne parlons pas d'une exemption au sens large, qui dans le droit ne signifie rien, n'est basée sur rien, et ne peut qu'amener une confusion, source de désordre pratique et d'erreurs de doctrine, dans une matière très claire.

Et la preuve que cette façon de s'exprimer ne peut être qu'une occasion de donner lieu à l'inobservation de lois ecclésiastiques nettement définies, nous n'avons pas à aller la chercher plus loin que la question qui nous est posée.

Non pas seulement Prümmer, mais encore le can. 524, § 1, déclare que les confesseurs des religieuses, soit confesseurs ordinaires, soit confesseurs extraordinaires, ne doivent pas avoir sur elles puissance au for externe.

On en conclura, dans le detail que quiconque a puissance au for externe sur les religieuses, par

ex. le vicaire général, l'official, le vice-official (s'il n'est pas délégué uniquement pour des causes n'intéressant en rien les religieuses), le supérieur ecclésiastique, ne pourra pas devenir confesseur des religieuses. Mais ne peut-on pas dire que la défense ne concerne que les religieuses non exemptes ? On répondra affirmativement, bien que la chose soit à examiner de plus près. Mais, ajoutera-t-on, comme il y a deux sortes d'exemptions, *la stricte* et *la large,* ne peut-on pas dire... ?

Ici, non, on ne peut pas dire...

Le can. 618 déclare que les religions à vœux simples ne sont pas exemptes. Les restrictions apportées à l'autorité de l'Ordinaire par le même can., § 2, pour les religions à vœux simples, non exemptes, mais de droit pontifical, ne constituent pas une exemption, même au sens large. Ce sont surtout des mesures conservatrices, d'abord des constitutions mêmes, puis de l'observation de ces constitutions. Le Saint-Siège y ayant mis la main, toute innovation, toute connaissance sur ces points lui est réservée. Une restriction d'ailleurs, à propos des religions non cléricales (parmi lesquelles rentrent, est-il besoin de le dire ? toutes les religions de femmes), vient du reste restreindre la restriction même, qui ne s'exerce dans toute sa teneur que pour les religions d'hommes, et encore pas toutes. Passons, car il ne s'agit, dans la question qui nous est posée, que des religieuses.

C'est là tout ce qu'il y a dans le can. 618. La puissance de l'Ordinaire au for externe demeure pleine et entière sur ces religions. Les maisons de ces religions ne sont pas des lieux exempts, avec toutes les conséquences que ces termes comporteraient. Leurs chapelles ou oratoires sont sous l'autorité et la surveillance de l'Ordinaire du lieu ; tout ce qui n'est pas régime et discipline intérieure est soumis au pouvoir de l'Ordinaire, qui surveille, du reste, même la discipline et l'observation des constitutions, lorsque les religions ne sont pas cléricales ; l'Ordinaire du lieu est le juge de ces religieux, et dans tous les cas (cf. can. 1579, § 3).

Ce que nous venons de dire montre, de plus, que si l'on distingue deux espèces d'exemptions, on ne peut pas s'arrêter à ce chiffre, et que l'on est nécessairement obligé d'en reconnaître trois. Si l'on veut en effet qualifier d'exemptions les différents états créés par le can. 618, § 2, on aura trois sortes d'exemptions : la grande, stricte, et la vraie exemption, celle dont parlent les canons du Code ; la moyenne, large et fausse exemption, celle des instituts religieux cléricaux de droit pontifical ; la petite, très large, et non moins fausse exemption, des instituts religieux laïques de droit pontifical. Et n'y en aura-t-il pas aussi une quatrième : celle des instituts religieux qui, bien que de droit diocésain, ont des maisons dans différents diocèses, circonstance qui limite aussi les pouvoirs des évêques, notamment sur les constitutions, tout comme le can. 618, § 2, et qui d'après les mêmes principes doit bien donner lieu à une exemption ?

C'est ainsi que l'on compliquera à plaisir toutes choses, et que les difficultés croîtront à chaque pas, avec les confusions et les obscurités.

Il est bien plus simple de n'appeler *exemption* que ce qui l'est en réalité; d'enregistrer les points spéciaux du can. 618, § 2, sans parler d'exemption ; et même, toujours sans parler d'exemption, de professer et pratiquer, suivant le can. 524, § 1, que ceux qui ont sur des religieuses puissance au for externe, ne peuvent pas être les confesseurs de ces mêmes religieuses.

On se rappellera, également avec profit, qu'il n'y a pas, en France, de droit commun particulier — de même qu'en beaucoup, mais beaucoup, d'autres pays — de religieuses, fussent-elles des moniales, qui jouissent de l'exemption, de la vraie exemption, de l'autorité de l'Ordinaire du lieu. On remarquera que le can. 615 qui assimile, pour l'exemption, les moniales aux réguliers-hommes, fait une exception pour les moniales qui ne sont pas soumises à des supérieurs religieux. Or en France (et dans la multitude des autres pays de la chrétienté auxquels nous venons de faire allusion) il n'y a guère de moniales qui soient soumises à des supérieurs religieux. Le terme de supérieur religieux, en effet, ne signifie pas, comme le prennent quelques-uns (et quelques-unes), le supérieur qui exerce son autorité sur des religieux ou des religieuses, mais les religieux qui sont normalement, d'après les constitutions, les supérieurs de certaines religieuses, par ex. les Carmes pour les Carmélites. Cette voie normale n'existe plus guère, à notre époque, qu'en théorie. De fait, même la concession du privilège des vœux solennels ne fait point passer les religieuses sous l'autorité des religieux. Nous savons qu'il y a eu à ce sujet de grosses surprises, et même dans une grande ville, une très grande ville de la chrétienté.

Q. — Martin marié religieusement avec Martine partit pour l'Amérique peu après son mariage. Trois ans après ce départ, Martine demanda et obtint le divorce. Il y a 35 ans de cela. Il y a une quinzaine d'années, Martine se maria avec Martinien, qui était veuf. Le mariage n'a été que civil. Martinien désirant régulariser la situation demande s'il ne serait pas possible d'obtenir la permission de se marier religieusement avec Martine, vu que le can. 1053 prévoit le cas d'une permission accordée par le Saint-Siège, *ob præsumptam mortem conjugis*. Le conjoint disparu aurait maintenant plus de 85 ans. Il y a 5 ou 6 ans, l'on fit des recherches, mais qui n'aboutirent qu'à la réponse suivante donnée par le consul de France : *Inconnu*. Par ailleurs, Martine et Martinien vont être septuagénaires.

L'Ami connaîtrait-il quelques cas solutionnés par Rome dans le sens désiré par Martinien ? Le cas pourrait-il être soumis à Rome ?

R. — Les SS. Congrégations romaines se sont assez souvent occupées de cas semblables à celui qui est exposé. Il existe des règlements sur ce point, indiquant la façon d'agir et de se guider dans l'enquête minutieuse qui doit être faite dans

chaque cas particulier. Nous croyons inutile de les détailler, car c'est là un directoire qui intéresse spécialement les Officialités et non pas nos lecteurs en général.

Il faut, en effet, s'adresser, dans les cas semblables, — non pas au Saint-Siège, qui a coutume de renvoyer les demandeurs devant leur Ordinaire, et qui n'accepte de s'occuper d'un cas particulier que si l'on éprouve des difficultés spéciales et si l'on ne peut pas arriver à la certitude morale de la mort du conjoint, — mais à l'Officialité diocésaine. C'est à celle-ci qu'il appartient de faire la preuve, soit de la mort, soit de la survivance du conjoint disparu.

Il faut donc envoyer le cas Martine à l'Officialité de votre diocèse. Etant donné l'âge de ceux dont il convient de régulariser la situation, il est nécessaire de ne pas perdre de temps, car ces procès sont ordinairement fort longs et très minutieux. On comprend, du reste, facilement la difficulté qui leur est propre. L'empêchement de lien subsiste tant que dure la vie des conjoints, et il faut, sinon faire la preuve entière de la mort de l'un d'eux, au moins arriver à une probabilité telle qu'elle équivaut pratiquement à la certitude morale.

Q. — Que penser de la manière de faire d'une Supérieure de religieuses qui conseille à ses novices d'avoir l'intention de prononcer des vœux perpétuels au jour de leur première profession *ad triennium ?*

R. — Cette façon d'agir est d'abord contraire à l'esprit de l'Eglise et à la lettre même de ses prescriptions. L'Eglise exigeant des vœux triennaux avant la profession perpétuelle, c'est lui désobéir que de prétendre émettre, ou de vouloir faire émettre dès l'abord, des vœux perpétuels. Il nous paraît que cela tombe sous le sens.

En second lieu, cette supérieure ouvre la voie, pour l'avenir, à des scrupules et à des anxiétés de conscience qui pourraient être graves dans le cas où l'une de ces religieuses, ses vœux triennaux terminés, voudrait prendre la liberté que l'Eglise lui laisse et rentrer dans le monde, ou tout simplement quitter la communauté.

Enfin, elle expose fortement, au moins, ces vœux à la nullité. Celle-ci dépendra de l'intention prédominante de celle qui émet les vœux. Et si la question se pose, qui donc la discernera ? C'est un problème fort complexe. Que deviendra ensuite la valeur de la profession perpétuelle elle-même, si elle n'a pas été précédée, suivant le can. 572 § 2, d'une profession temporaire normale et valide ?

La conduite de cette supérieure nous paraît donc complètement étrangère à l'esprit de l'Eglise, contraire à l'accomplissement de ses prescriptions, et par conséquent nettement répréhensible. Vous feriez cependant mieux de ne pas le lui dire vous-même, mais d'exposer le cas à votre Ordinaire, qui fera ou fera donner les observations nécessaires.

Q. — Peut-on accepter un protestant comme parrain, et dans quelles conditions ?

R. — L'*Ami* a déjà traité la question tout au long, à deux reprises : en 1911, p. 443 ; en 1912, p. 372.

Depuis cette date, faisant écho à la discipline du passé, le Code au canon 765 prescrit : « Ut quis sit patrinus, oportet :... 2° Ad nullam pertineat hæreticam aut schismaticam sectam... »

Concluez que *validement* un protestant ne peut pas être parrain.

Cependant, si, désigné par les parents, le parrain hérétique ne pouvait être refusé au baptême sans grande offense, il pourrait être admis comme *témoin*. Dans ce cas, on se garderait de l'avertir au moment voulu d'avoir à toucher l'enfant pendant l'ablution de l'eau. De la sorte, il ne serait point parrain, puisque le Code requiert encore pour la validité du parrainage, can. cité : « 5° Baptizandum in actu baptismi per se vel per procuratorem physice teneat aut tangat vel statim levet seu suscipiat de sacro fonte aut de manibus baptizantis. »

Enfin, poussant les choses à l'excès, si l'on ne pouvait empêcher le parrain hérétique de toucher l'enfant au moment de l'ablution, il conviendrait de le laisser faire. La loi ecclésiastique n'oblige pas *cum tanto incommodo*. Cependant, qu'on le remarque, il faudrait être en présence d'un inconvénient grave : imaginez, par exemple, des tracasseries dans le ministère paroissial, ou de l'hostilité contre l'Eglise. Car il s'agit du rite qui constitue le parrainage. L'hérétique n'en serait pas parrain pour autant, puisque son hérésie le rend juridiquement inhabile.

Q. — Les conseillers municipaux qui refusent d'annuler un arrêté porté par leurs prédécesseurs et interdisant les processions sont-ils, eux aussi, frappés de l'excommunication ?

R. — Le can. 2334 frappe de l'excommunication ceux qui portent des lois, ordonnances, décrets, arrêtés, etc., contraires à la liberté et aux droits de l'Eglise. L'*Ami* a dit à ce sujet que les maires et conseillers municipaux auteurs de prescriptions interdisant les processions encouraient l'excommunication.

Mais pour les successeurs, qui se contentent de ne pas abroger les arrêtés antérieurs, la question est tout autre et ressortit à des principes que l'*Ami* a aussi exposés plusieurs fois, et qui règlent l'interprétation des lois pénales.

Résumons à nouveau ces principes. Les lois pénales sont de stricte interprétation : cf. can. 2219. La peine portée par une de ces lois, notamment, ne peut pas être étendue d'une personne à une autre, d'un cas à l'autre, même si la raison était identique, et même si l'on pouvait arguer d'une raison plus forte. L'argument *a pari*, ou aussi *a fortiori* n'est pas admis en ces matières : cf. can. 2219 § 3. Nous avons cité des exemples où

une plus grande gravité de matière ne permettait pas une telle application de peines.

Ce sont ces mêmes principes qu'il faut appliquer ici. Bien que les nouveaux conseillers municipaux soient coupables, et portent atteinte aux droits incontestables de l'Eglise et à sa liberté en ce qu'elle a de plus sacré, celle du culte public et de ses manifestations, ils ne sont pas à proprement parler ceux dont parlent les canons. Ils ne sont pas *qui edunt.. decreta*. Ils ne les portent pas, mais ne font que les maintenir. C'est l'*édition* de ces décrets que l'Eglise a frappée de l'excommunication. La peine de l'*édition* ne saurait être étendue à un acte non spécifié par les termes légaux, quel qu'il soit.

Il faut donc répondre *négativement* à votre question.

Q. — Les sentiments d'animosité contre les supérieurs lèsent-ils simplement la charité contre le prochain, ou comportent-ils une malice spéciale ?

R. — Il faut établir une différence entre les personnes constituées en dignité et notre prochain qui ne l'est pas. A ce dernier, nous devons la révérence et la bienveillance ordinaires commandées par la vertu de charité. A celles-là nous devons quelque chose de plus, ou, si vous préférez, nous devons aussi la révérence et la bienveillance à un autre titre, celui de l'observance.

Les supérieurs sont à notre égard les dépositaires de l'autorité divine. Ils sont pour nous un principe de gouvernement. Nous réglons nos actions sur leurs ordres. A cause de cela, ils jouissent d'une excellence que nous devons reconnaître, pour laquelle nous devons avoir des égards, car toute excellence mérite un culte.

Or, à rendre ce culte à la dignité des supérieurs, il y a quelque chose de beau et de bon que la raison approuve. Beauté et bonté qui qualifient nos actes et contribuent à leur perfection : c'est la vertu.

Les sentiments d'animosité contre les supérieurs *ut sic* sont dépourvus de cette perfection ; au contraire, ils la détruisent. Ils lèsent donc la vertu qui consiste à rendre aux dépositaires de l'autorité l'honneur qui leur est dû. Et s'ils allaient jusqu'au mépris de l'autorité comme telle, ils pourraient constituer une faute grave, parce que, toute autorité venant de Dieu, la Majesté souveraine serait offensée.

LITURGIE

Q. — 1° Une église paroissiale a pour titulaire la Transfiguration de N.-S. (6 août). M'y trouvant de passage et y célébrant la messe pendant l'octave de cette fête, devais-je me conformer au calendrier propre de cette même église et, par conséquent, y faire chaque jour, à la messe, mémoire de l'octave de la Transfiguration, dire le *Credo* et la préface de la Nativité ?

2° Le jour de la fête de S. Laurent (10 août), laquelle est double de 2e classe, ne fallait-il pas, dans la même église, omettre à la messe la mémoire de l'octave de la Transfiguration, et cependant, en raison de cette octave, dire le *Credo* et la préface de la Nativité ?

3° Dans la plupart des paroisses de la région, le lendemain de la fête patronale, on célèbre une messe solennelle de *Requiem* avec absoute. Je voudrais faire de même et établir dans ma paroisse la célébration annuelle de cette messe solennelle de *Requiem* ; mais, comme notre fête patronale est l'Assomption de la Sainte Vierge (15 août) et que le 16 août est maintenant occupé par la fête de S. Joachim, double de 2e classe, je me demande si je le puis. L'*Ami* serait bien aimable de me le dire.

R. — Ad I. A ceux des jours où (v. g. en raison d'un office double ou d'un dimanche) l'*Ordo* particulier de l'église étrangère dont il s'agit interdisait les messes votives privées, vous deviez, pour la célébration de la messe, vous y conformer entièrement à cet *Ordo*, tout comme si vous aviez fait partie du clergé de ladite église. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 6). Vous aviez donc à commémorer comme lui à la messe l'octave de la Transfiguration, à ajouter le *Credo* et à lire la préface de Noël.

Les jours où, au contraire, l'*Ordo* de l'église étrangère dans laquelle vous célébriez en passant admettait les messes votives privées, il vous était loisible de dire soit la messe conforme à l'office indiqué par ce même *Ordo*, soit une messe votive ou une messe de *Requiem*, soit enfin la messe de l'office récité par vous. (Cf. *ibid.*). Quant à cette dernière messe, elle ne pouvait, — suivant la remarque du P. Hægy [1], — être célébrée par vous dans la circonstance que comme messe du jour, et non comme messe votive ; il vous fallait donc y observer toutes les particularités mentionnées à son sujet dans votre propre *Ordo* (Cf. S. R. C., 14 mars 1896, n. 3892, ad 5 ; 24 avril 1899, n. 4020).

Ad II. Dans les églises où, en qualité de titulaire, la Transfiguration de N.-S. se célèbre avec une octave, celle-ci est *commune*. (Cf. Nouv. rubr. du Brév., tit. III, n. 3). Or, la mémoire d'un jour dans une octave commune s'omet à la messe des doubles de 2e classe. (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 1 ; cf. Nouv. rubr. du Brév., tit. VII, n. 2). Vous n'aviez donc pas à commémorer à la messe de la fête de S. Laurent le cinquième jour dans l'octave de la Transfiguration.

Toutefois, vous deviez ce jour-là, à cause de l'octave en cours dans l'église où vous célébriez la messe, dire le *Credo* et la préface de Noël. (Nouv. rubr. du Missel, tit. VIII, n. 1 ; S. R. C., 26 oct. 1923, n. 4386, III).

Ad III. Alors même que la messe solennelle de *Requiem* aurait vraiment, dans la circonstance, le caractère d'une messe d'anniversaire au sens large [2], elle ne pourrait néanmoins être célébrée un jour de fête double de 2e classe, les fêtes de ce rite n'admettant que la messe des funérailles en présence du cadavre. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 1, 6, 7). Il faudrait donc, pour la célé-

[1] *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 242.
[2] Cf. *Ami* 1928, p. 877.

bration de cette messe, choisir un autre jour, v. g. le 17 août, ou quand le 17 tombe un dimanche, — car le dimanche aussi exclut les messes d'anniversaire funèbre *(ibid.)*, — le 18 août.

Q. — Ayant une annexe où je bine chaque dimanche, que dois-je y faire eu égard au cierge pascal : m'en passer, — ou bien en bénir deux à la fois dans l'église de la paroisse où je réside, — ou bien en mettre un qui ne soit pas bénit ?

R. — Etant donné que la fonction liturgique du matin du Samedi Saint n'a pas lieu dans l'église de l'annexe, on n'est pas strictement obligé d'avoir, pour cette église, un cierge pascal.

Il est néanmoins permis et même fort louable d'y en mettre un. Mais alors il est nécessaire que ce cierge soit bénit. (Cf. S. R. C., 15 sept. 1753, n. 2425, ad 8).

Or, on ne saurait pour cela bénir en même temps deux cierges à la fonction du matin du Samedi Saint : les paroles du *Præconium paschale* aussi bien que le symbolisme s'y opposent. On lit, en effet, dans l'*Exsultet :* « ... in hac *cerei* oblatione..., *columnæ hujus* præconia,... *cereus iste*.... flammas *ejus*... » expressions qui supposent évidemment l'unité de cierge. Ce cierge représente du reste le Christ, qui est un [1].

Ce qu'il y aurait de plus simple, ce serait d'utiliser chaque année, pour l'église de l'annexe, le cierge pascal bénit l'année précédente pour l'église principale.

Q. — Je viens de m'apercevoir que la pierre sacrée du grand autel de mon église est placée de telle sorte que la partie contenant le sépulcre des reliques se trouve du côté de l'épître, au lieu d'être, comme il le faudrait, sur le devant.

Impossible de disposer la pierre autrement sans en modifier l'encadrement, ce qui serait tout un travail.

Puis-je laisser les choses en l'état, ou dois-je absolument faire remettre cette pierre sacrée dans sa position normale ?

R. — Dans une pierre sacrée prise isolément, y a-t-il un côté qui, à l'exclusion des autres, doit être considéré comme le côté antérieur ?

Nous n'hésitons pas à l'affirmer.

Il a fallu, en effet, dès avant la consécration de ladite pierre, déterminer le sens de cette dernière, afin que les onctions des croix gravées aux quatre angles pussent être faites dans l'ordre voulu par le Pontifical ; savoir : la première, à l'angle postérieur du côté de l'évangile ; la deuxième, à l'angle antérieur du côté de l'épître ; la troisième, à l'angle antérieur du côté de l'évangile ; enfin la quatrième, à l'angle postérieur du côté de l'épître.

Par ailleurs, le sépulcre des reliques doit être creusé dans la face supérieure de l'autel portatif, sur la ligne médiane imaginaire qui, passant par la croix gravée au centre de l'autel, joindrait le bord antérieur de celui-ci à son bord postérieur. (Cf. S. R. C., 31 mars 1887, n. 3671, ad 2). Or, d'après les auteurs, la place normale du sépulcre des reliques sur cette ligne médiane est entre la croix centrale et le bord antérieur de la pierre [1]. L'emplacement du sépulcre des reliques marque donc la partie antérieure de l'autel portatif.

Ne convient-il pas, du reste, qu'il en soit ainsi, afin que se vérifient pleinement les paroles prononcées par le célébrant en baisant l'autel au commencement de la messe : « Oramus te, Domine, per merita sanctorum tuorum, *quorum reliquiæ hic sunt... ?* »

De tout ce qui précède, notre honorable consultant conclura qu'il ne peut laisser dans la position anormale où il l'a trouvée la pierre sacrée du maître-autel de son église.

Q. — 1° Il est permis de solenniser au dimanche auquel elles étaient autrefois fixées, certaines fêtes attachées maintenant à un quantième du mois.

Pour la solennité extérieure des fêtes doubles de 1re classe et pour celle de la fête du Rosaire, toutes les messes, y compris la messe de paroisse, peuvent-elles être de la fête ?

2° Dans les églises où il n'y a qu'une seule messe, peut-on, ces jours-là, dire la messe de la solennité extérieure, ou doit-on célébrer la messe du dimanche ?

3° Le dimanche d'une solennité extérieure, le curé peut-il s'acquitter de l'obligation de la messe *pro populo* en disant la messe de cette solennité ?

R. — Ad I et III. *a)* En permettant de reporter la solennité extérieure de certaines fêtes au dimanche même où, antérieurement au *Motu proprio* « Abhinc duos annos » du 23 octobre 1913, elles avaient lieu, et d'en célébrer ce dimanche-là, suivant les cas, soit une seule messe, soit toutes les messes, la S. C. des Rites avait d'abord exclu de la permission ainsi accordée non seulement la messe conventuelle, mais encore la messe de paroisse, c'est-à-dire celle que le curé doit appliquer pour le peuple à lui confié [2]. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire dans leur texte primitif le décret général du 28 octobre 1913 (§ I, n. 2) [3] et la huitième des réponses données pour Hildesheim le 16 juin 1922 [4].

A la vérité, cela ne cadrait guère avec les Nouvelles rubriques du Missel (tit. II, n. 11), qui, pour les solennités extérieures dont elles prévoient la translation au dimanche, — solennités du patron principal du lieu, du titulaire et de la dédicace de l'église propre, etc., — ne défendent aucunement d'en célébrer la messe comme messe de paroisse.

Aussi, pour la célébration de la messe des autres solennités, la S. C. des Rites a-t-elle fini par revenir sur l'exclusion de la messe *pro populo*. Lors de l'insertion du décret général du 28 octobre 1913 dans l'appendice II de la Collec-

[1] Cf. *Nouv. Revue théologique*, 1873, p. 338 ; *Ephemerides liturgicæ*, 1902, p. 415.

[1] Cf. Hægy, *Cérémonial de la consécration des églises et des autels*, 7e édit., p. 26, n. 9, et p. 148, n. 138 ; Many, *Prælectiones de locis sacris*, n. 116, 1°, et n. 128, 1° *b*.

[2] Un indult du 14 janvier 1914 permettait d'appliquer *pro populo* la messe de la solennité extérieure de ces fêtes dans celles des églises de France où il n'y avait qu'une messe.

[3] Cf. *Ami* 1913, p. 979.

[4] Cf. *Ami* 1922, p. 552.